مطالعات فقه و حقوق اسلامی
سال ۵ ـ شماره ۸ ـ بهار و تابستان ۹۲
صفحات ۷ تا ۳۴

مفهوم و ماهیت اطمینان در علم اصول

علیرضا امینی* / محمدرضا داداشی نیاکی**

چکیده

در نظام حقوقی اسلام، تلاش مجتهد بر آن است که مراد شارع را از منابع مقبول و از طریق مطلوب و دارای حجیت بدست آورد. از نگاه اصولیان، حالت‌های وصول به واقع از سه فرض یقین (قطع)، ظنّ و شکّ خارج نیست؛ ظن جز در موارد خاص حجت نیست؛ شک نیز مردود است. ادله و منابع حکم و تکلیف، افاده کننده یقین منطقی نیست؛ لذا بدیهی است یقین در فقه و حقوق، یقین فلسفی نباشد. ظاهراً در عمل، علما به یک حالت دیگری روی می‌آورند که گاه آن را مشابه یقین می‌یابند و گاه آن را در وادی ظن می‌بینند. در این مقاله ضمن تبیین ماهیت اطمینان از لابه‌لای انظار اصولیان به نسبت آن با یقین و ظن توجه کرده و به این نتیجه دست یازیده شده که اطمینان، وصف مندرج در علم‌عادی است؛ چنان که وصف مندرج در علم یقینی منطقی نیز هست. در فقه آن چه ملاک است، حصول اطمینان است و اطمینانی که در فقه محقق است، اطمینان موجود در علم عادی است. علم‌عادی، ظن نیست؛ چون ظن، برخلاف علم‌عادی جزمیت ندارد و سکونت نفسانی نمی آفریند؛ یقین منطقی هم نیست، چون در علم یقینی منطقی، مطابقت با واقع شرط است. علم عادی، در منظر عرف عقلا و شریعت همان قطع اصولی است که در معرفت شناسی می توان آن را همان یقین موضوعی دانست. یقین موضوعی، عبارت است از یقین موجّه و مدلّل حاصل قرائن موضوعی و خارجی. این قرائن مستقلاً ایجاد ظن می‌کنند، ولی در یک روند استقرایی افاده یقین موضوعی نه یقین منطقی می نمایند. اطمینان یا به عبارت صحیح‌تر، علم‌عادی اطمینانی به عنوان یگانه معیار دستیابی به حکم و تشخیص موضوع، مورد استفاده در ابواب مختلف فقهی است.

کلید واژه: *اطمینان، یقین، ظن،علم عادی*

---

* استادیار فقه و مبانی حقوق دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم وتحقیقات تهران
** دانشجوی دکترای فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران، ایران، نویسنده مسئول r_niaki@yahoo.com

تاریخ وصول: ۹۱/۱/۲۲ ـ پذیرش نهایی: ۹۱/۹/۱

طرح مسأله

در مواجه با تکلیف و وظیفه و کشف مطلوب از ادله، بنابر نظر مشهور و مطرح، محقق و مکلّف سه حالت پیدا می‌کنند: گاهی نسبت به واقع و تکلیف حالت قطع می‌یابند؛ گاهی هم نسبت به واقع یا تکلیف تمایل رجحانی پیدا می‌کنند و به حالت ظن می‌رسند؛ گاهی نیز حالت شک می‌یابند. پس محقق یا قاطع است یا ظانّ یا شاکّ. (فرائد الاصول-۲/۱/) بر همین اساس نیز ادله و ابزار حلّ مجهول در حقوق اسلامی و قلمرو قضایی از نظر سلسله مراتب به سه درجه تقسیم می‌شود: ۱- درجه قطع، ۲- درجه ظن، ۳- درجه شک. (دانشنامه حقوقی/۶۷۸/۴) البته بر اساس دیدگاه دیگری (کفایه الاصول/۲۵۷) این تقسیم بندی سه گانه منحل می‌شود و برای محقق یا مقلد(مکلف)، وقتی که در پی حکم فعلی واقعی یا ظاهری است، یا قطع حاصل می‌شود یا نه! و اگر قطع حاصل نشد، عقل به طور مستقل با تأمین شرایطی، حکم به تبعیت از ظن می‌کند یا این که باید به اصول عقلیه همچون برائت و اشتغال و...توجه نماید. صاحب نظران اصولی، درباره هر کدام از حالات مورد اشاره بحث‌های مستوفایی دارند؛ اما در ضمن مباحث اکثر اصولیان در حوزه‌های مربوطه از حالتی سخن به میان می آید که در میان ایشان وحدت نظری درباره ماهیت آن وجود ندارد؛ بعضی آن را علم می‌دانند، بعضی آن را در قلمرو ظن قرار می‌دهند، و بعضی هویتی مستقل برای آن قائل هستند. اطمینان که یکی از مصطلحات قابل توجه در علم اصول و حقوق اسلامی است، حالتی است که محقق و مکلف حسب سلوک بر مبنای ادله، نسبت به واقع یا تکلیف می‌یابد. این حالت در تقسیم بندی مشهور، چنان که گفتیم، دقیقاً دارای موقف مشخص نیست که آیا باید آن را قطع و علم بدانیم یا این که باید آن را در جرگه ظن قرار دهیم. و یا شاید این حالت را باید حالت چهارمی محسوب داریم؟ موضوع منقح نیست، و این منقح نبودن دامنه های وسیع‌تری پیدا می‌کند آنگاه که برای اطمینان، تعابیر مترادفی همچون علم‌عادی، علم‌عرفی، ظن متاخم به علم، ظن اطمینانی و... ذکر می‌شود درحالی که در منظر عده‌ای، بعضی از این تعابیر و اصطلاحات دارای ویژگی‌هایی هستند که با اطمینان متفاوت می شوند. شاید بر این اساس است که نقش آن در حوزه فقه نیز به درستی معلوم نشده است؛ تبیین ماهیت اطمینان و تعابیر به ظاهر مترادف با اطمینان و بررسی موقف و جایگاه اطمینان از تشتت دیدگاه ها می‌کاهد و زمینه‌های بهره‌مندی از مفهوم اطمینان و اصطلاحات دیگر فراهم می‌گردد. مسئله دیگر این است که مبنای مطلوب شارع و قانونگذار در طرق و ادله برای مکلف و محقق جهت کشف واقع یا تکلیف کدام است؟ آیا مطلوب،

رسیدن به حالت قطع است؟ اگر چنین است، اولاً- ماهیت این قطع چیست؟ آیا قطع و یقین فلسفی است یا یقین غیر منطقی و فلسفی؟ ثانیاً- آیا امکان تحقق قطع یا یقین منطقی و فلسفی وجود دارد؟ اگر غیر از علم و یا یقین غیرمنطقی مراد است آیا متفاوت از ظن می-باشد؟ آیا علم عادی آن گونه که متمایز از ظن است همان قطع اصولی نیست؟ اینجاست که اطمینان مطرح می‌شود. طرق هرچه می‌خواهد باشد، مهم آن است که اطمینان ایجاد کند؛ و هرجا که اطمینان حاصل‌گردد، علم محقق است هرچند شارع و قانونگذار، احصاء و احصار در طرق کرده است که به نظر می‌رسد بدان جهت بوده که هر طریقی ایجاد اطمینان نمی‌کند. براستی آیا ادله اثبات دعوی خود موضوعیت دارند یا این که در ورای آنها یک بایستگی وجود دارد به نام اطمینان که موجب حجیت آنها می‌شود. و اگر این اطمینان در ادله اثبات نباشد، اعتبار و ارزشی نخواهند داشت؟ آیا اگر زمانی اقرار، اطمینان نیافریند یا اگر خبر متواتر (علی الفرض) اطمینان نیاورد یا اگر امارات قضایی، اطمینان ایجاد نکند یا اگر شهادت، افاده اطمینان نکند، معتبر خواهند بود؟ قرائن و ابزارهای تکنولوژیک اثبات‌کننده جرم با فرض ایصال به اطمینان، سازنده علم قاضی نیستند؟

اگر ماهیت اطمینان و جایگاهش در حقوق اسلامی معلوم گردد، در حوزه استخراج حکم و کشف مراد از منابع، ضمن سهولت درک مراد و واقع، بخشی از اختلافات نیز کنار می‌رود و وحدت رویه ها افزایش می‌یابد. به نظر می‌رسد اطمینان آن هم در علم عادی تنها معیار معتبر متیقن در اثبات واقع یا تکلیف و کشف مراد باشد. در این مقاله، ضمن مفهوم‌شناسی اطمینان و فهم رابطه آن با حالت های دیگر، به جایگاه و ماهیت آن در علم اصول و دیدگاه های اصولیان درباره اطمینان می پردازیم.

۱- واژه شناسی اطمینان

اطمینان در لغت به معنای سکونت و آرامش است: اطمأنّ الرجل اطمئناناً و طمانینه أی سکن (لسان العرب/۲۶۸/۱۳) گاه نیز اطمینان در معنای مقابل شک قرار می‌گیرد: و قوله عزوجل: « الذین آمنوا و تطمئن قلوبهم بذکر الله، معناه اذا ذکر الله بوحدانیته آمنوا به غیر شاکین». (همان)

بعضی واژه‌شناسان در تحقیق این واژه با رویکرد قرآنی برآنند که معنای ریشه اصلی این واژه عبارت است از سکون بعد از اضطراب؛ یعنی رفع اضطراب و استقرار حالت سکون چه مادی و چه معنوی. اطمینان مادی چنان که در آیه ۱۱۲سوره نحل آمده است: «ضرب - الله مثلاً قریه کانت آمنه مطمئنه یأتیها رزقها من‌کل مکان فکفرت بأنعم الله...» اطمینان در

این آیه از آن‌جهت حاصل می‌شود که امورشان منظم و اسباب حیات و شاد زیستی‌شان فراهم آمده است آنگونه که اضطراب و اختلال ناشی از گرسنگی، ترس، ظلم، فساد و عصیان در آن راه نیافته است. اطمینان معنوی چنان که در آیات ذیل آمده است :«و ما جعله الله الا بشری و لتطمئن به قلوبکم» (انفال/۱۰)، «الا بذکر الله تطمئن القلوب» (رعد/۲۸)، «یا ایتها النفس المطمئنه» (فجر/۲۷)، «الا من اکره و قلبه مطمئن بالایمان» (نحل/۱۰۶) اطمینان در قلب موقعی حاصل می‌شود که نور یقین و شهود آنگونه که مانع بروز اضطراب و تزلزل شود، به وجود آید. (التحقیق فی کلمات القرآن الکریم/۱۲۴/۷) به نظر می‌رسد واژه اطمینان در مفهوم قرآنی آمیختگی تام با یقین و علم شهودی یقینی دارد. (همان)

در روایات، واژه اطمینان و مشتقات آن بیشتر در حوزه عقاید و مباحث اخلاق و عرفان به کار گرفته می‌شود که عبارت اخرای یقین است. (مرآه العقول فی شرح اخبار آل الرسول/۸۷/۱ و۶۸/۴) در همه موارد، استعمال اطمینان در معنای یقین و علم منطقی بوده است به عنوان نمونه: «عن ابی عبدالله علیه السلام قال الله عزوجل لموسی اکثر ذکری باللیل و النهار و کن عند ذکری خاشعاً و عند بلائی صابراً و اطمئن عند ذکری و اعبدنی و لاتشرک بی شیئاً...» (الکافی/۴۹۷/۲)

افزون بر این، اطمینان در روایات همواره در کنار واژه وثوق قرار دارد. صاحب کشاف اصطلاحات الفنون می‌گوید: «طمأنینه، عبارت از فزونی آرامی و تسکینی است که برای نفس برحسب دریافت آن حاصل آید؛ چنان که هرگاه دریافت شده‌ی آن یقینی باشد، نفس بر فزونی یقین و کمال آن مطمئن می‌شود؛ مانند اطمینانی که برای متقین به وجود مکه و بغداد پس از دیدن آنها حاصل آید؛ و قول خدای متعال درباره‌ی حکایت از ابراهیم(ع) اشاره به همین نوع طمأنینه است که می‌فرماید: لیطمئن قلبی، چه مراتب یقین از لحاظ قوت و ضعف و بی احتمالی نقیض، متفاوت است چنان که برخی از علما به این تفاوت معتقدند. و هرگاه اطمینان نفس، ظنی باشد، در این صورت، آن رجحان جانب ظن است، بدین‌سان، تقریباً داخل حد یقین می‌شود. و حاصل مطلب این است که طمأنینه عبارت است از سکون نفس؛ و منظور از گفتار اصولیان نیز همین است که می گویند: خبر مشهور، علم طمأنینه را افاده می‌کند.» (کشاف اصطلاحات الفنون/۱۱۴۰/۲)

۲- مفاهیم مرتبط با اطمینان

با سیر در مفهوم شناسی اطمینان و واکاوی چیستی آن، به بعضی مفاهیم و اصطلاحات نیز برخورد کرده که گاهی در تعبیر و تبیین اطمینان بکار گرفته می‌شوند یا به نوعی همراهی آن مفاهیم را در آشکار شدن مفهوم و ماهیت اطمینان می‌یابیم و این مطلب خصوصاً با رویکرد معرفت شناسی به اطمینان ملموس‌تر می‌گردد. لذا در این قسمت به بعضی از این مفاهیم پرداخته و مفهوم شناسی واژه گانی و اصطلاحی در مورد آنها انجام می‌گیرد.

-۲۱- یقین

واژه شناسان در کتاب‌های لغت، یقین را بخشی از آگاهی می‌دانند که چند ویژگی دارد: نابودکننده شک و نقیض آن (لسان العرب/۴۵۷/۱۳؛ مجمع البحرین/۵۸۰/۴)، فراهم آورنده آرامش روانه (مجمع البیان لعلوم القرآن/۷۵/۱)، پایدار کننده حکم و تصدیق (معجم مفردات الفاظ القرآن الکریم/۸۹۲)

با توجه به آن چه که در لغت درباره یقین و علم آمده است و تحلیلی که حاصل سیر در تعاریف و توصیفات این مفاهیم است می‌توان گفت: علم دارای اوصاف و کیفیاتی است که بر اساس آن به انواعی تقسیم می‌گردد. یک وصف آن یقین است. در واقع علم در اعلی درجه برخورداری از سکونت نفسانی یا همان اطمینان، یقین می‌شود.« الیقین من صفه العلم و هو سکون الفهم مع ثبات الحکم» (همان)

ابراهیم(ع) هم از خدا علم یقینی اطمینانی می‌خواهد. اگر به واژه‌های «أرنی» که گویای خواستن علم است و «لیطمئن» که گویای نوع علمی که ابراهیم تقاضا می‌کند می-باشد و نیز به واژه «إعلم» که گویای علم حاصل شده بعد از تعلم اطمینانی است توجه گردد (بقره/۲۶۰) و سپس به واژه‌های « لیکون من الموقنین» و »کذلک نری ابراهیم ملکوت السماوات و الارض» (انعام/۷۵) عنایت گردد، بدست می‌آید که علم در اعلی مرتبه خود همان یقین خواهد بود« إن الیقین هو العلم المتصف بالتثبت و الاطمینان» (التحقیق فی کلمات القرآن الکریم/۲۶۴/۱۴) این یقین، علمی است ثابت در نفس به گونه ای که شک پذیر نیست و در آن سکونت نفسانی و آرامش وجود دارد (همان)

بر این اساس بعضی فلاسفه درباره علم، این تعریف را ارائه می‌کنند: «علم، تصدیقی است که قابل نقض نباشد و آن را به جزم، جهل مرکب، تقلید و یقین تقسیم کرده‌اند.» (رساله البرهان/۱۳۰)

از دیدگاه ابن سینا، علم به معنی اخص، دانش یقینی است که حاصل اعتقاد و تصدیق می‌باشد که در آن علاوه بر نسبت محمول به موضوع، این نیز مورد اعتقاد باشد که سلب آن محمول از آن موضوع ممکن نیست. (شفا/۵۱) در این انظار فرقی بین علم و یقین نیست. علامه طباطبایی علم غیر یقینی را از اقسام ظن می‌شمارد. (همان)

تعریف بهمنیار نیز در همین راستاست: «العلم اعتقاد بأن الشیء کذا و انه لایمکن أن لایکون کذا» (التحصیل/۲۶۳) وی پیش از این، یقین را نیز چنین تعریف کرده بود: «الیقین هو أن یتصور أن الشیء کذا و یتصور معه انه لایمکن أن یکون کذا.» (همان، ۱۹۲)

پس از منظر این دانشمندان، علم و یقین دو مفهوم مترادفند. اما چنان که گفتیم یقین، وصف علم است همراه با سکونت نفسانی. علم مقسم است و مطلق ادراک (کشاف اصطلاحات الفنون/۱۲۱۹/۲) که اگر یقین همراهی اش کند، علم یقینی می‌شود. پس از نظر لغت تفاوت علم و یقین در این است که علم مقسم است. آنچه که در مقابل یقین قرار می‌گیرد و نقیض آن می‌باشد شک است. (موسوعه مصطلحات الفلسفه عند العرب/۱۰۰۸) لذا، برخی دانشمندان به گونه‌ای از یقین تعریف کرده‌اند که بین آن و علم فرقی به میان می‌آید: «الموقن، العالم بالشی بعد حیره الشک و الشاهد انهم یجعلونه ضد الشک فیقولون شک و یقین و قلّما یقال شک و علم» (الفروق اللغویه/۳۷۴) یقین و شک در این تعریف ضد هم قرار گرفته‌اند که به طور دقیق با هم مخالفند، اما در مورد علم چنین نیست. «العلم اعتقاد علی ما هو به علی سبیل الثقه؛ و الیقین هو سکون النفس و ثلج الصدر بما علم» (همان) پس علمی که برای انسان آرامش بیاورد یقین است.

اما این علم یقینی چگونه حاصل می‌شود؟ از آنجایی که مبدا علم با شکل‌گیری صورت های ذهنی یا همان تصورات است بنابراین یقین در یک روند بوجود می‌آید. با اجتماع دلایل و تعاقب امارات، یقین که نوعی علم و اعلای آن است، ظهور می‌کند. «فالیقین اسم لعلم کان فی اول الامر اعتقاداً ضعیفاً ثم اجتمعت الدلائل فتاکد الاعتقاد و صار علماً» (موسوعه مصطلحات الامام فخرالدین الرازی/۸۷۷) و «الیقین هو العلم الذی حصل بسبب تعاقب الامارات الکثیره و ترادفها حتی بلغ المجموع الی افاده الجزم» (همان)

یقین بر مبانی مختلف دارای انواع است. (موسوعه مصطلحات علم المنطق عندالعرب/۱۱۰۷) و البته این انواع، حاصل مقدار سکونت و آرامش است (کشاف/۱۱۴۰/۲) و این سکونت و آرامش نیز حاصل مبادی وصولی آن است. این مبادی به تفکر، تعقل، نظر، دقت و ابزارهای آنها اطلاق می‌گردد. (موسوعه مصطلحات الامام فخرالدین الرازی/۸۷۷)

یقین در کاربرد منطقی، فلسفی و کلامی، دربردارنده‌ی چهار عنصر اساسی است: باور به مفاد گزاره، جزم، صدق و زوال ناپذیری. «الیقین هو التصدیق الجازم المطابق للواقع الثابت» (الحاشیه علی تهذیب المنطق/۱۱۱؛ اساس الاقتباس/۴۰۹) عنصر باور، آن چه را که مانند شک و تصورات، اعتقاد شمرده نمی‌شود به کناری می‌نهد. مؤلفه جزم، باورهای غیر جزمی، مانند ظن را بیرون می‌کند. قید صدق، باور جزمی غیر مطابق یعنی جهل مرکب را پس می‌زند و سرانجام با عنصر زوال‌ناپذیری، باور جزمی مطابق با واقعای که احتمال زوال دارد؛ یعنی تقلید مطابق با واقع، از دایره تعریف کنار می‌رود. (التعریفات/۱۹۴؛ شناخت شناسی در قرآن/۲۳۹)

اما یقین در علم اصول همان قطع اصولی است که برای مکلف حاصل می‌شود با این فرق که در یقین، انطباق قطعی با واقع ملحوظ بوده و معتبر می‌باشد اما در قطع اصولی، لزوم کاشفیت از واقع مطرح نیست و به همین جهت قطع اصولی گاه با واقع منطبق می‌باشد و گاه نه. (تهذیب الاصول/۲ /۸۴) این مفهوم یعنی قطع با حیثیت اصولی در حوزه فلسفه و معرفت شناسی استعمال ندارد.

در کتب اصولی در باب مفهوم سازی قطع و شناسایی ماهیت آن، کار مستقل و مشخصی دیده نمی شود (کفایه/۲۶۳؛ اصول الفقه/۲/۲۰؛ فوائد الاصول/۳/۶)بیشتر اصولیین دربارهٔ قطع به مباحث مرتبط با قطع همچون حجیت آن، اقسام قطع و ... پرداخته‌اند.

قطع در لغت به معنای بریدن و جدا کردن و نیز انکشاف کامل است. (لسان العرب/۸/۲۷۶) و در اصطلاح عبارت است از مطلق اعتقاد جازم و بدور از هر گونه تردید و احتمال خلاف.

طریقیت و کاشفیت یا حکایت از واقع، ذاتی هر صورت ذهنی یا دست کم، ذاتی معلومات گزاره‌ای است، به عبارت دیگر حیثیت واقع‌نمایی و گزارشگری از خارج، حیثیتی جدا نشدنی از صورت‌های ذهنی است که به جعل بسیط، همراه با تحقق صورت در ذهن محقق می‌شود و به همین دلیل نه قابلیت جعل و اعتبار جداگانه دارد و نه می‌توان آن را از صورت ذهنی سلب نمود. هرگاه حکایت گری صورت ذهنی از نسبتی، حکایت‌گری تام و تمام باشد و هیچ ابهام و احتمال خلافی در ذهن فاعل شناسا باقی نگذارد، قطع پدید می‌آید و اگر این حکایتگری، تمام و کامل نباشد و با ابهام همراه شود، ثمره‌ای جز ظن پدید نخواهد آورد. (تهذیب الاصول/۲/۸۴)

از این رو، با توجه به این که قوام قطع به حیثیت حکایت گری تام آن می‌باشد اکثر دانشمندان اصولی، طریقیت و کاشفیت را ذاتی قطع به حساب آورده، و آن را قابل جعل

جداگانه و قابل سلب از قطع ندانسته‌اند، ولی هرگز ادعا این نبوده است که آن چه قطع به نحو تام از آن حکایت می‌کند، درست همان چیزی است که متن عالم واقع است و به اصطلاح هر قطعی، مصیب و صادق باشد.

توضیح این که: اصولیان که گاه قطع را به مصیب یعنی درست و صحیح توصیف می‌کنند، دو معنا برای اصابه و صحت قطع ذکر می‌کنند: ۱- اصابت با واقع؛ به این معنا که آن چه قاطع بدان یقین کرده است، در واقع ثابت باشد، در این حالت می‌گوییم: قطع با واقع مطابق است. این همان است که در منطق و فلسفه و حوزه معرفت شناسی بدان یقین منطقی گویند. ۲- اصابت قاطع در قطع خود؛ به این معنا که قطع قاطع بر پایه های درست و متناسب با خود شکل گرفته باشد. به عبارت دیگر، بین قطع او و سبب حصول آن، رابطه‌ای منطقی و معقول برقرار باشد؛ اسباب و اساس قطع، اگر متناسب با تحصیل قطع باشد، مبرّرات موضوعی نام دارد و در این حالت می‌گویند: قاطع در قطع خود درست عمل کرده است. اما اگر وی تحت تأثیر حالت روانی خاصی مثل زودباوری، به امری یقین کند، مانند آن که کسی بر اساس یک خبر ثقه، قطع یافته باشد در قطع خود مصیب نیست. (دروس فی علم الاصول/۳۹/۳)

بنابراین، می توان نتیجه گرفت که مراد از قطع و یقین در علم اصول، یقین منطقی و برهانی نیست و آن چه اصول آن را یقین و قطع می شمارد، گستره ای فراختر از یقین منطقی است. در اصول، هرگونه باور جزمی که احتمال خلاف آن نمی رود، یقین تلقی می-گردد؛ خواه صادق هم باشد و خواه نباشد.

۲-۲- علم

چنان که در شرح و تبیین یقین بیان شد، علم مقسم است و اوصافی می‌گیرد که بدان ها، مراتب و انواع آن متعین می‌شود. در کتب و نوشته‌های اهل لغت و نیز حکیمان درباره علم در ماده و واژه‌گان و نیز در اصطلاح چه منطقی و فلسفی و چه غیر آن، بحث‌های مستوفایی آمده است (کشاف ۱۲۱۹/۲؛ برهان الشفا/۲۵۶ به بعد)

از آنجایی که در بحث یقین به مفهوم علم نیز توجه شد، در این جا اطاله کلام نمی-دهیم و در حد تتمیم بحث و تنقیح موضع و موضوع، مطالبی درباره علم بیان می‌داریم.

علم در ماده و ریشه، به معنای حضور و احاطه بر شیء است و البته این احاطه بنابر اختلاف قوا و حدود، متفاوت می‌گردد. (التحقیق فی کلمات القرآن الکریم/۲۰۶/۸) و این تأییدی است بر مطلب پیشین که گفتیم علم، مقسم است و مطلق ادراک. (المعجم

الفلسفی/۹۹/۲). اگر علم «صورت آن چیز که بدانستی در ذهن تو حاصل شود» (شرح المصطلحات الفلسفیه/۲۳۴، به نقل از مجموعه مصنفات شیخ اشراق) مقارن با «التمییز و ادراک الخصوصیات» گردد (مصطفوی التحقیق فی کلمات القرآن الکریم/۲۰۶/۸) معرفت خواهد بود. و اگر این علم به حد طمأنینه و سکون برسد یقین می شود. (همان)

در یک تقسیم‌بندی که به مراد ما در این بحث نزدیک است علم به ضروری و نظری منقسم می شود. هرچند علم نظری خود نیز بر دو تقسیم می‌گردد(قسم یعسر تحدیده و قسم لایعسر تحدیده)، (کشاف/۱۲۲۰/۲). علم ضروری فی نفسه با شک قابل دفع نیست و شبهه در آن وارد نمی‌شود.(موسوعه مصطلحات الامام فخرالدین الرازی/۴۹۲) اما علم نظری چنین نیست. علم نظری برای این که متعین شود نیاز به خصوصیاتی دارد. مثلاً با قید جزمیت، علم یقینی متعین می‌شود و از علم ظنی متمایز می گردد. (کشاف۱۲۲۰/۲) علم نظری با تعریفی که حکما ارائه می‌کنند «حصول صوره الشی فی العقل» شامل یقین، ظن، جهل مرکب، تقلید، شک، و وهم می‌گردد. (همان؛ برهان الشفا/ ۲۵۶ به بعد)

۲-۳- ظن

در لغت به معنای پنداشت، طرف راجح از دو طرف اعتقاد غیرجازم است (معجم الفاظ الفقه الجعفری /۲۷۶)؛ و در اصطلاح عبارت است از: الاعتقاد الراجح و هو متفاوت الدرجات قوهً و ضعفاً (الحکمه المتعالیه/۵۱۷/۳)

چنان که اشاره شد بنابر دیدگاه بعضی حکما، ظن و شک و وهم حسب لغت فرقی با هم ندارند. (کشاف/۱۱۵۳/۲)؛ یکی از خصوصیات بارز ظن این است که جزمیت از آن منتفی است. به تعبیر دیگر اعتقاد راجح بدون جزم، ظن می‌شود. (همان/۱۱۵۵/۲) و همچون یقین دارای مراتب است که یک طرف آن به علم منتهی می‌شود و طرف دیگر آن به جهل؛ و بعضی از ظنون اقوی از ظنون دیگر هستند. بر این اساس، ظن ادراکی است که احتمال نقیض در آن وجود دارد. تنها وجه اشتراک ظن و یقین این است که هر دو رأی و ادراک هستند.

اگر بیان داشته‌اند که علم با ظن قابل جمع نیست چون علم اعتقاد ثابتی نسبت به چیزی محصل را اقتضاء دارد و یا موضوع علم، ضروری است ولی موضوع ظن امور ممکن متغیر و بدون ضابطه است (الشفاء فی البرهان/۹-۲۵۸) یا اختلاف بین علم و ظن در وثاقت و سستی است، منظور علم یقینی است نه علم به معنای مطلق ادراک.

چنان که بیان شد نزد فقها، ظن از قبیل شک است و این بدان جهت است که هر دو در تردید بین وجود شیء و عدم آن مشترکند. (کشاف/۱۱۵۴/۲)

چنان که مبادی وصول به علم یقینی، یقینی بودن علم را موجب می‌شود، مبادی و اسباب خاصی موجب علم ظنی می‌گردد. مشهورات و مقبولات از جمله این اسباب و مبادی هستند (*منطق و مباحث الفاظ*(مجموعه متون و مقالات تحقیقی)/۲۲۶)

ظن در دو حوزه، بسیار بدان پرداخته شده است: یکی در حوزه ی فلسفه و دیگری در علم اصول. در اصول بدون آن که مفهوم‌شناسی مفصلی درباره ظن انجام گیرد، اصولیان به مباحثی درباره ظن پرداخته اند:

الف) آیا در مرحله‌ی ثبوت، امکان تعبد به ظن وجود دارد؟ به بیان دیگر آیا ظن قابلیت آن را دارد که حجت شناخته شود؟ ب) آیا اصل در ظن حجیت است یا عدم حجیت؟ ج) آیا ظنونی وجود دارد که در مرحله اثبات، حجت شناخته شده باشند؟ (فرائد الاصول/۴۰/۱؛ اصول الفقه/۱۴/۲ ....)

با دقت در مطالب گفته شده به نظر می‌رسد مفهوم اطمینان، وصف است برای مراتبی از علم؛ هم وصف است برای یقین و هم برای ظن متراکم؛ (کشاف/۱۱۴۰/۲)که به حد علم یقینی می رسد (موسوعه مصطلحات الامام فخرالدین الرازی/۸۷۷) و خصوصیات علم و یقین فلسفی را همچون سکونت نفسانی و جزمیت به جهت طرح نقیض و بی‌اعتنایی به آن پیدا می‌کند. این ظن متراکم چنان که اشاره شد، همان علم عادی است و از وادی ظن خارج شده است. همه چیز این علم شبیه علم یقینی است(باور، جازم، موجه و...). پشتوانه این علم، عقل یا سیره عقلاء است درحالی که پشتوانه ظن، با رد دلیل انسداد، دلیل شرعی است.

۳- ماهیت اطمینان در علم اصول

درمنابع و کتب اصولی، تعریف مستقل و علمی دقیقی درباره اطمینان وجود ندارد. آن چه هست بیان و توصیف هایی کلی است که در عین حالی که منقح نیست از اشکالاتی نیز برخوردار است. ابتدا سیری در عبارات اصولیان درباره اطمینان خواهیم داشت و به دنبال تحلیل دیدگاه های شان به نظر مختار در شناخت ماهیت اطمینان در علم اصول خواهیم رسید.

در لابه لای نوشته های اصولیان این عبارات درباره اطمینان به چشم می آید: اطمینان در مرتبه ای پایین‌تر از علم است. (اوثق الوسائل/۶۱) اطمینان، علم است. (اجود التقریرات/۲۱/۲و۳۴۱) اطمینان نزد عرف و عقلاء علم است. (قضاء و شهادات/۵۱و۴۲۳) اطمینان همان علم شرعی است یا علم شرعی همان اطمینان است. (مهذب الاحکام/۱۹۰/۵؛

همان/۲۴۱/۱۱) اطمینان وصف ظن است. ظن به دو نوع تقسیم می‌شود: اطمینانی و غیر اطمینانی؛ و ظن اطمینانی نزد شرع و عرف عقلاء علم است. (حواشی مشکینی/۴۵۲/۳) اطمینان که همان علم عادی است حالتی مستقل از یقین منطقی و ظن است. علم عادی شبه قطع است. (تحریرات فی الاصول/۱۵/۶) علم شرعی یا علم عادی به منزله علم است حتی اگر ظن ضعیف باشد؛ پس علم شرعی نمی‌تواند به معنای ظن متاخم به علم باشد. (غایه المسئول/۴۰۸) و...

۳-۱- اطمینان، علم عرفی است در مقابل جهالت عرفی

بعضی از صاحب‌نظران اصولی، اطمینان را غیر از علم و مرتبه‌ای پایین‌تر از آن می‌دانند. (اوثق الوسائل/۶۱) البته با توجه به این که همین اصولیان در جای دیگر برای اطمینان، تعبیر علم عرفی را بکار می گیرند معلوم می‌شود مراد ایشان از علمی که اطمینان فروتر از آن است، علم یقینی است؛ ایشان در مقابل این علم عرفی، تعبیر جهالت عرفی را قرار می‌دهند که شامل شک و ظن است. و البته ممکن است مرادشان از علم، قطع اصولی باشد که با علم یقینی متفاوت است. و منظور از اطمینان یا علم عادی، نوعی ظن باشد که به قطع نزدیک است.

این دیدگاه، ما را متوجه مفهوم شناسی علم و یقین می‌کند؛ چنان که در آنجا حسب نظر اهل لغت اشاره و مستند شد ظن، شک و وهم در یک سوی تقسیم قرار می‌گرفت و علم به معنای یقین در سوی دیگر. (کشاف/۱۱۵۳/۲؛ مصباح المنیر/۳۲۰/۲) بر این اساس حداقل در شریعت، از منظر این اصولیان به دلیل آن که جهالت عرفی که شامل ظن و شک می‌شود در مقابل علم عرفی قرار می گیرد، علم عرفی، ظن نخواهد بود. از سوی دیگر اینان برآنند که علم عرفی، یقین منطقی(یا علم یقینی) نیست؛ پس یا باید بگوییم: الف) یک علم یقینی در کنار یک علم عرفی و در کنار این دو، یک جهل عرفی که شامل ظن و شک است وجود دارد(علم یقینی، علم عرفی، جهل عرفی: ظن و شک) و البته می دانیم که در حوزه معرفت شناسی، ادراک و اعتقاد سه قسم بیشتر نیست(یقین، ظن، شک) هرچند هر کدام خصوصاً یقین و ظن دارای مراتب می‌باشند. و یا باید استنتاج کنیم که : ب) اطمینان به معنای علم عرفی یا عادی با در نظر نگرفتن تشتت کلامی این اصولیان، در مراتب علم یقینی قرار می گیرد. و یا در منظر ایشان: ج) ظن در اعلی درجه خود، برخوردار از اطمینان می شود و از ظن به معنای عمومی آن جدا و ملحق به یقین می‌گردد.(علم یقینی، علم عادی یا همان ظن اطمینانی در حکم علم یقینی، ظن غیر اطمینانی، شک)

۳-۲- اطمینان ظن است

این دیدگاه اطمینان را ظن می‌داند و البته در این دیدگاه دو دسته قابل شناسایی است؛ یک دسته اطمینان را ظن آن هم ظن غالب می‌داند و دسته دیگر اطمینان را وصف ظن می‌انگارد. گروه اول می‌گوید که ظن، مراتب دارد که اقوای آن همان ظن غالب است که در شرع تلقی علم از آن می‌شود و با تعبیری چون علم عادی و شرعی و گاهی اطمینان از آن یاد می‌کنند. در این دیدگاه علم به معنای یقینی و فلسفی از علم عادی به صراحت تفکیک می‌شود. و اطمینان در قلمرو ظن با تعابیر علم عادی، علم شرعی و...تعریف می‌گردد؛ تصدیق و جزمیت از منظر این اصولیان مراتب دارد؛ نزد گروهی چه بسا افادهٔ یقین کند و چه بسا بر حسب قرائن و حالات، نزد گروهی دیگر افادهٔ ظن غالب بنماید؛ (مفاتیح الاصول/۳۲۸ به بعد) و البته این تصدیق و جزمیت اگر تولید ظن غالب یا علم عادی نماید همان است که در ثبوت احکام لازم دانسته شده است. این دیدگاه برآن است که این جزم علمی، منافاتی با نظر عقل مبنی بر این که امکان خلاف آن می‌رود، ندارد؛ در عین حال معتقد است ظن که اعتقاد راجحی است و احتمال خلاف دارد، خالی از جزمیت است؛ (همان) ولی ظن غالب یا همان علم عادی به گونه ای شباهت به علم پیدا کرده که از ظن فاصله می‌گیرد اما در عین حال، وجود احتمال مخالف، ماهیت ظنی آن از بین نمی‌رود. «...انّ مرادنا من العلم هو العلم العادی الذی یحصل به الاطمینان و یرتفع به التزلزل، لا العلم البرهانی الذی لایحتمل فیه الخلاف عقلاً..». (العناوین الفقهیه/۲۰۳/۲) (منظور ما از علم همان علم عادی است که بوسیله آن اطمینان حاصل می شود و تردید و تزلزل از بین می‌رود؛ نه علم برهانی که عقلاً در آن احتمال خلاف نمی‌رود. و منظور ما از ظن عبارت است از آن چه که در آن احتمال خلاف به طور واضح می‌رود و قابل اعتناء برای عقلاست. این ظن با اطمینان جمع نمی‌شود. پس لازم است دانسته شود که این علم قطعی است که در آن به هیچ وجه احتمال خلاف داده نمی‌شود و ظن، آن است که احتمال خلاف در آن برود هرچند بعید و غیر قابل توجه باشد، لیکن حکم آن، حکم شک نیست پس شایسته است بین افراد ظن تفصیل قائل شویم؛ اگر آن باشد که مورد وثاقت است و نفس دچار تزلزل نمی‌شود و به احتمال خلاف توجه نکند، آن همچون علم خواهد بود و اگر چنین نباشد مثل شک خواهد بود.) دسته دوم بر آن است که اطمینان، وصفی برای ظن است؛ یعنی بعضی از ظنون به جهت ویژگی هایی که دارند وصف سکونت نفسانی را به دست می‌آورند. اینان ظن را به دو نوع اطمینانی و غیر اطمینانی تقسیم می‌کنند. (حواشی مشکینی/۴۵۲/۳) فرق این دسته با گروه اول این است که

اینان هیچ گاه جایگاه علم برای ظن اطمینانی قائل نیستند و شاید آن بدین جهت باشد که علم ماهیتاً از نظر ایشان همان علم یقینی است که احتمال نقیض در آن به هیچ وجه وجود ندارد، و از سویی دیگر، در ظن اطمینانی یا همان اطمینان، نقیض قابل تصور است؛ هرچند بین علم یقینی و ظن اطمینانی در همین وصف اطمینان یا سکوت نفسانی وجه اشتراکی است؛ ولی این وجه اشتراک ،ماهیت ظن و علم یقینی را تغییر نمی دهد. با همه این سخن، ما نمی‌توانیم تشتت و گاه تناقض را در بیانات این دسته از اصولیان نادیده بگیریم. این اصولیان، در مواردی خود را ناگزیر از جدا کردن ظن از اطمینان یا علم عادی می بینند؛ مثلاً در حواشی مشکینی بر کفایه در بحث فحص از خاص و قید آمده است: «آیا وجوب فحص تا حصول قطع به عدم دلیل است یا تا حصول اعم از قطع و اطمینان است یا این که نه، ظن نیز کفایت می‌کند؟ در این باره وجوهی مطرح می‌باشد. ولی اقوی این است که حکم، حسب اختلاف مبانی اختلاف پیدا می‌کند. اگر حکم برائت عقلیه باشد ظن کفایت نمی‌کند و باید اطمینان تحقق یابد یا حصول قطع شود...» (همان/۳۲۷/۴) به نظر ما این گونه دیدگاه ها، ناشی از خلاء مفهوم شناسی دقیق درباره یقین، علم عادی و اطمینان بوده و خلط بین این مفاهیم و شاخص هایشان، منجر به تعابیر متناقض گشته است.

قبل از این که به تبیین و تنقیح دیدگاه سوم مبادرت کرده و بحث را به نظر مختار منتهی سازیم، بیان دو مطلب را ذیل دیدگاه اول و دوم ضروری می بینیم: مطلب اول این که علم یا ماهیتاً جزمیت دارد بدون احتمال خلاف واقع(از منظر فلسفه و منطق) که بدان علم یقینی گویند و در مفهوم شناسی به آن توجه کردیم. و بدون احتمال خلاف(از منظر اصول) که به آن قطع می‌گویند. یا این که جزمیت وجود ندارد و ظن یا شک خواهد بود. بین علم یقینی در فلسفه و منطق، و یقین در علم اصول که همان قطع باشد تفاوتی وجود دارد. در علم یقینی حوزه فلسفه، مطابقت با واقع، رکن است ولی در یقین یا قطع علم اصول، جزمیت شرط است نه مطابقت با واقع؛ و چه بسا خلاف واقع باشد. خلاف واقع بودن غیر از خلاف قطع بودن است. قاطع در قطع خود خلاف را تصور نمی‌کند یعنی جزمیت؛ اما احتمال می‌دهد که واقع آن گونه که او بدان جازم شده، نباشد. ظن اینگونه نیست؛ ظن علم رجحانی است بدون جزمیت و با احتمال نقیض.

مطلب دوم در واقع تفریعی است بر دو دیدگاه اول و دوم. بعضی معتقدند چیزی به نام علم شرعی وجود ندارد، آنچه هست به منزله علم است. علم در غیر شرع ماهیتاً با آنچه که در شرع به آن علم شرعی می گویند متفاوت است. علم عبارت است از جزمی که احتمال خلاف اصلاً در آن وجود ندارد و این ادعا که علم شرعی، اعم از معنای مذکور می باشد باطل

بوده و درست نیست؛ زیرا منظور از علم شرعی، آن است که به منزله علم دانسته شده است نه آن که علم باشد، مانند شهادت و ید؛ و شکی نیست که در آن، واقع نمایی لحاظ نشده است و شکی نیست که اگر از شهادت، ظن ضعیف هم حاصل نشود علم شرعی محسوب می‌گردد و قرار دادن علم شرعی به معنای ظن متأخم به علم، غلط و اشتباه است. (غایه المسئول/۴۰۸). در مورد بیانات اصولی فوق در دیدگاه مختار توضیحاتی ارائه خواهد شد.

۳-۳- اطمینان حالتی مستقل

اطمینان نه علم یقینی منطقی است و نه ظن؛ بلکه اطمینان حالتی است محصول سلوک مجتهد و مکلف بر مبنای طرق و امارات و ادله؛ اطمینان از نظر این دیدگاه همان علم عادی است، و ظن نیست؛ چون در علم عادی جزمیت وجود دارد، در حالی که در ظن جزمیت وجود ندارد. (الفوائد الحائریه/۱۲۷به بعد)علم عادی، یقین نیست، چون در علم عادی که فقط در اصول و فقه مطرح می باشد خلاف واقع قابل تصور است؛ اما خلاف جزم و علم، قابل تصور نیست. از منظر اصول و نیز در شرع مقدس و عرف عقلا، علمی مطرح می‌باشد به نام علم عادی، که تفاوتش با علم یقینی این است که در دو حوزه مطرح هستند. علم یقینی در حوزه معرفت شناسی و فلسفه و منطق، و علم عادی در حوزه فقه و اصول. علم یقینی، علم موجه جازم مطابق با واقع است اما علم عادی، علم موجه جازم است که می تواند مطابق واقع باشد و می‌تواند نباشد. (عوائد الایام/۴۳۵-۴۳۷) در هر دو احتمال خلاف وجود ندارد؛ عدم احتمال خلاف در علم یقینی، عدم احتمال خلاف واقع است ولی در علم عادی اطمینانی، عدم احتمال خلاف جزم است نه واقع.

در میان دانشمندان اصولی، دیدگاه شهید مصطفی خمینی نیز البته با تنقیحی که انجام می‌پذیرد به دیدگاه سوم نزدیک است. نظر شهید صدر نیز به گونه ای، به همین دیدگاه نزدیک است در عین حال در سخنان ایشان نوآوری نیز وجود دارد. و آن ارائه مفهوم یقین موضوعی است (دروس فی علم الاصول/۳/۱۱۹)

شهید مصطفی خمینی یکی از حالت های انسان در برابر مقررات و وظایف الهی را شبه قطع می‌داند که بدان علم عادی می‌گویند. (تحریرات فی الاصول/۶/۱۶) از نظر این اصولی یعنی شهید مصطفی خمینی که ذیل دیدگاه شیخ انصاری و صاحب کفایه در تقسیم بندی ثلاثی و ثنائی شان آمده است، عاقل در قبال وظایف و مقررات الهی، یکی از این امور برای او حاصل می‌شود: ۱- یا برای درک وظیفه، طریق قطعی عرفی و عقلی در پیش او قرار دارد [علم یقینی یا قطعی] ۲- یا برای درک وظیفه، طریق قطعی عرفی محض که بدان علم

عادی و اطمینان گویند در برابرش قرار دارد. ۳- یا این که در برابر او امارات عرفیه عقلائیه یا شرعیه وجود دارد[و موجب ظن است] ۴- یا این که جاهل به وظیفه است که بدان شک گویند. (همان/۱۵/۶) به نظر می رسد آنچه که اصولی دیگر یاد شده یعنی شهید صدر، بر آن به عنوان یکی از مقاصد وسائل احراز وجدانی، تأکید دارد عبارت اخرای بیان شهید مصطفی خمینی باشد که وسائل احراز وجدانی بنا برحساب احتمال، گاهی به قطع منجر می شود و گاهی نه! در شق دوم گاهی به مرتبه احتمالی بزرگی منجر می گردد که مقابل آن دارای احتمال ضعیف نیست بلکه معتدُبها استف و گاهی مقابل این مرتبه احتمالی بزرگ، احتمال ضعیف و ضئیل قرار دارد؛ اوّلی را ظنف و دوّمی را اطمینان گویند.» (دروس فی علم الاصول/۱۱۸/۲؛ ۱۱۹/۳)

۳-٤- نظر برگزیده

با عنایت به بحث مفهوم شناسی‌ای که درباره یقین، علم، قطع و ظن شد و با توجه به دیدگاه‌های برشمرده شده، اطمینان، صفت و ویژگی‌ای هم برای یقین و هم برای علم عادی است (التحقیق فی کلمات القرآن الکریم/۲۶۴/۱۴) و اطلاق اطمینان در جای جای اصول و فقه بر علم عادی، مجازی بوده و در واقع صفت، جایگزین موصوف شده است. در اصول به جهت کثرت کاربرد اطمینان و معیار بودن اطمینانی که از علم عادی حاصل می-شود، در بسیاری از کتب اصولی و فقهی به جای علم عادی، اطمینان استعمال می‌گردد. در واقع، در علم اصول اطمینان همان علم عادی اطمینانی است که مورد تصریح اصولیان می-باشد. اطمینان با حیثیت واژه گانی و مفهوم شناختی آن، قسیم علم، چه یقینی منطقی چه یقینی اصولی(قطع) و نیز ظن نیست. حسب مفهوم شناسی، اطمینان، وصف علم است. اطمینان علم نیست؛ بلکه سکون نفس و آرامش نفسانی از اوصاف و آثار و از لوازم علم است. (المیزان/۳۴۷/۲). آن چه صحیح است این است که علم مورد نظر در شرع، یا علم یقینی است یا علم عادی؛ این دو علم دارای صفات مشترکی از جمله صفت شاخص طمانینه یا سکونت نفسانی هستند. اما از آن جهت که در حوزه فقه، تحقق علم یقینی یا امکان ندارد و یا حرج منفی است لذا معیار، علم عادی بوده و هرجا که اطمینان عنوان می‌شود منظور از آن علم عادی اطمینان بخش است. بر این اساس، این سخن که علم عادی همان اطمینان است در تعابیر اصولیان بارها بیان شده است و ما پیش از این، نقل سخن کردیم.

این که در لسان بسیاری از فقها، برای ظن نیز این وصف قید شده است یک اشتباه بوده و یکی از شواهد آن این است که ناگزیر شدند ظن را به دو قسم اطمینانی و غیر اطمینانی تقسیم کنند و درعین حال بسیاری از ایشان از ظنی که دارای وصف اطمینان بوده

با عناوین علم، ملحق به علم یا به منزله علم یاد کنند. علت هم واضح است؛ چرا که در قرآن و روایات که منبع فقه اسلامی است، آن چه معیار وصول به تکلیف دانسته شدهف علم است و از عمل به غیر علم نهی شده است و ظن، مورد طرد و طرح قرار گرفته است و اگر گفته می شود که بعضی ظنون، معتبر دانسته شده است خلط در بیان است. آن چه که در لسان بعضی اصولیان در اطلاق لفظ علم بر ظن(غالب) یا ظنی که اعتبار آن تأیید شده شایع است نیاز به دلیل دارد و صرف شیوع اطلاق لفظ علم بر ظن، کفایت نمی کند (مفاتیح الاصول/همان) علاوه بر این سخن و آن چه در مفهوم شناسی گفته شد، تبادر در اطلاق لفظ علم و صحت سلب لفظ علم از ظن، دلیل دیگری از بیگانگی اطمینان (و به تعبیری دیگر همان علم عادی) از ظن است. عرف نیز ظن را در مقابل علم قرار می دهد و امتثال امری را که معلق بر علم است به صورت ظنی صحیح نمی داند.(همان) ظن معتبر همان علم عادی است که ایشان به آن، اطلاق ظن می کنند و ما از تعبیر آن درباره علم عادی احتراز داریم. اگر به مصادیق ظن معتبری که ایشان می گویند توجه شود(خبر واحد محفوف به قرائن، سیره، شهرت، اجماع و...) همه ایجاد کننده سکونت نفسانی و جزمیت هستند هرچند که ممکن است خلاف واقع هم باشند. و چنان که پیش از این بیان داشتیم علم یقینی نیاز به رکن مطابقت با واقع دارد. آن چه علم یقینی و علم عادی را از ظن متمایز می سازد جزمیت است و آن چه علم یقینی و علم عادی را از هم جدا می کند وجود احتمال خلاف واقع نه خلاف جزم، در علم عادی و فقدان آن در علم یقینی است. به توضیح دیگر، در ظن، علم به دو طرف وجود دارد که یک طرف راجح و طرف دیگر مرجوح است. در ظن با توجه به وجود نقیض هرچند مرجوح که باعث رخت بربستن جزمیت می‌شود، مخالفت علم ظنی رجحانی با واقع، قابل توجه است. اما در علم عادی با توجه به عدم وجود نقیض که موجب تحقق جزمیت است احتمال مخالفت علم با واقع بسیار ضعیف و غیرقابل توجه می‌شود. و این جزمیت و این ضعیف و ضئیل بودن مخالفت علم با واقع، تولید اطمینان می‌کند. ولی در یقین یا همان علم یقینی علاوه بر جزمیت حاصل از عدم وجود نقیض، دلایل موجه حکایت گر از مطابقت علم با واقع، سکونت نفسانی را در اعلی درجه افاده می‌کند. اطمینان نفس هیچگاه با تجویز نقیض حاصل نمی‌شود. (الفوائد الحائریه/۱۲۷به بعد). وجه اشتراک علم عادی یا به تعبیر اصولیان همان اطمینان با ظن، عدم مطابقت با واقع است.

مطلب بعید بودن و ضعیف بودن احتمال مخالفت با واقع که ناشی از جزمیت حاصل از عدم وجود نقیض علم و آرامش و سکونت نفس است در بیانات بسیاری از اصولیان مورد

توجه بوده است و از آن به عنوان یک اساس و شاخص در تبیین علم عادی یا اطمینان یاد کرده‌اند. (فرائد الاصول/۱ /۱۷۴و۱۶۳) و به نظر می‌رسد، این بعید بودن همراه جزمیت حاصل که افاده اطمینان می کند موجب آن شده که بعضی به آن اطلاق علم کنند. (فوائد الرضویه/۲۲/۱)

در تبیین دیدگاه ها درباره اطمینان، دیدگاه اول بر آن بود که علم عادی و اطمینان همان علم عرفی است که در مقابل جهل عرفی دربردارنده ظن و شک قرار می‌گیرد، پس مستنبط از این دیدگاه این است که علم عرفی یا همان اطمینان مصطلح، چه با فرض جدا بودن از یقین منطقی و قطع اصولی و چه با فرض عدم جدایی از آن دو، ظن محسوب نمی‌شود. و در صورتی که این علم عرفی، یقین منطقی نباشد چنان که بدان تصریح شده است و از سوی دیگر ظن هم محسوب نگردد، رابطه اش با قطع چگونه است؟ آیا همان قطع است؟ بنابراین از دیدگاه اول نمی توان ظن بودن علم عادی یا اطمینان را استنباط کرد؛ بلکه برعکس است و البته نوبت به اشکالات ما به تلقی ظن داشتن از اطمینان نیز نمی‌رسد.

اما دیدگاه دوم صراحتاً قائل به مطرح بودن اطمینان در حوزه ظن است. چنان که اشاره کردیم دو دسته در این دیدگاه به جهت رویکرد متفاوتشان به ظنی بودن اطمینان، از هم متمایز می‌شوند. دسته اول که اطمینان را ظن غالب می‌داند با اشکالاتی مواجه است: اولاً– اطمینان را به ظن مرتبط دانسته است در حالی که حسب مفهوم شناسی، اطمینان، مانع نقیض است و اساس ظن، نقیض پذیری است. ثانیاً– ظن (از منظر عقلی) چه غالب و قوی باشد و چه ضعیف، در قلمرو شریعت و فقه علی الاصل مردود است و مقبولیت و حجیت آن به دلیل شرعی است. به تعبیری دیگر، اگر ظنی در شریعت معتبر دانسته شده است اعتبارش را از دلیل شرعی یافته و در واقع، آن دلیل شرعی است که حجیت دارد نه ظن بما هو ظن؛ که حال، با اطمینان یا بی‌اطمینان بودن آن تأثیر در حقیقت ظن در فقه و شریعت داشته باشد.

البته می‌توان اشکال دوم را به این شکل پاسخ گفت که دلیل شرعی به صورت عدم ردع یا سکوت نسبت به سیره و عرف و رویه عقلاء مبنی بر تلقی علم داشتن از ظن غالب وجود دارد و همین مقدار کفایت می‌کند. به این پاسخ دو اشکال وارد است: اول این که دلیل شرعی به صورت عدم ردع یا سکوت، مبنای مقبولی برای بسیاری نیست. دوم این که منظور از بناء عقلاء و عرف، بناء و عرف عموم مردم نیست که علم بدان ها منتسب باشد؛ بلکه منظور عادت و عرف خواص است. (مفاتیح *الاصول*/۳۳۰)

و در این مسئله یعنی صحت تلقی علم داشتن از ظن باید به اهل آن که خبرگان حوزه واژه شناسی و نیز اهل منطق است، رجوع کرد که البته برای این پژوهش مکشوف نشده است که این خبرگان و خواص، چنین تلقی‌ای داشته باشند. و صرف شیوع چنان که گفتیم کفایت نمی‌کند.

دسته دوم که اطمینان را وصف ظن می‌دانند در عین حال که با نظر مختار مبنی بر وصف بودن اطمینان وحدت دارد اما اشکال دسته اول را با خود دارد و آن عبارت است از این که اطمینان با نقیض قابل جمع نیست؛ چون اطمینان، حاصل جزمیت و جزمیت به معنای نفی نقیض است. علاوه بر این، تقسیم ظن به دو صورت ظن اطمینانی و ظن غیر اطمینانی وجاهت علمی ندارد. اطمینان که از آثار و اوصاف علم است چگونه می تواند از اوصاف ظن باشد؟ به صرف این که طرف طرف راجح ظن قوی تر است؟!

در دیدگاه سوم با این نظر مواجه می شویم که از تقسیم مشهور روی برمی‌تابد و در تقسیمشان از قطعی که در اصول از آن سخن رانده می شود، خبری نیست و قطع مورد توجه در این دیدگاه، تفاوتی با یقین عقلی نمی‌کند. بعد از یقین عقلی، علم عادی یا همان اطمینان را مطرح می‌کند. از اشکالات این دیدگاه از نظر این پژوهش، ورود یقین عقلی در تقسیم حالات است. اگر قلمرو سخن حوزه اصول و فقه است ورود یقین عقلی در این حوزه و مباحث مربوطه که در معظم ابواب فقهی قابل تحقق نیست، بی‌وجه است. این دیدگاه آن چه که آن را علم عادی می‌نامد به صراحت از ظن جدا می سازد. اگر برفرض، یقین مطرح در این دیدگاه را همان قطع اصولی بدانیم، اطمینان به عنوان یک حالت مستقل قبل از ظن و بعد از قطع مطرح می‌شود؛ ولی اگر یقین مطرح در این دیدگاه را عقلی و منطقی بدانیم، از آنجا که حالت دوم را قطع عرفی می‌داند و بعد از یقین مطرح می‌شود به دیدگاه مختار نزدیک می‌گردد که قطع عرفی در اصول همان علم عادی است که متفاوت از قطع عقلی است.

در مورد کسانی که قائل به عدم وجود علم شرعی بودند و نظرشان این بود که: «علم عبارت است جزمی که احتمال خلاف در آن اصلاً وجود ندارد و این ادعا که علم شرعی اعم از معنای گفته شده باشد فاسد است»،اولاً- تعریف ایشان از علم باید تصحیح شود؛ اگر منظور ایشان از علم در حوزه فلسفه و منطق باشد این علم عبارت است از جزمی که خلاف واقع نباشد. ثانیاً- ادعای نقل شده بر خلاف نظر ایشان درست است، چون علم در معنای شرعی علمی است که جزمیت دارد و در آن خلاف این جزم متصور نیست هرچند ممکن

است خلاف واقع باشد. پس علم در شرع، اعم از علم یقینی منطقی(هرچند به ندرت وقوع یابد) و علم عادی است.

و اما این که گفته‌اند علم شرعی را به معنای ظن متأخم به علم قرار دادن غلط است سخن کاملاً صحیحی است. ظن ماهیتاً علم رجحانی است که احتمال نقیض دارد و جزمیت در آن منتفی است.

خلاصه و نتیجه بحث آن که، اطمینان–مجازاً و از روی مسامحه– عبارت دیگر علم عادی است. ولی در واقع، صفت علم عادی است که حاصل تراکم امارات می‌باشد که منجر به افاده جزمیت نسبت به موضوع علم می گردد و دارای شاخص های جزمیت و سکونت نفسانی یا همان اطمینان است. جزمیت هیچگاه در ظن قابل تصور نیست؛ چون نقیض هرچند مرجوح، مانع بروز آن است. پس مراد از قطع و یقین در علم اصول، یقین منطقی و برهانی حوزه معرفت شناسی نیست؛ در اصول هرگونه باور جزمی که احتمال خلاف آن نمی‌رود، قطع تلقی می‌گردد؛ خواه صادق هم باشد و خواه نباشد. و این همان حد فاصل مهم بین قطع اصولی و ظن اصولی می‌باشد. آن چه که قطع اصولی بدان نیازمند است وجود باور جزمی است که احتمال خلاف آن نرود نه آن که اصابه به واقع صدق کند و یا به اصطلاح، مکلف یا محقق، مصیب باشد. این خواسته شارع نیست. (اوثق الوسائل/۲۲۳)

پس می‌توان گفت آنچه که اصولیان آن را قطع اصولی می‌خوانند با مقدماتی که بیان داشتیم همان علم عادی است که البته با یقین منطقی متفاوت است و اگر منظور بزرگانی چون شیخ از قطع در تقسیمشان، همانی باشد که ما بیان داشتیم یعنی علم عادی اطمینانی که مطابقت با واقع در آن شرط نیست و دارای جزمیت و سکونت نفسانی است و در مراد خود جایی برای یقین منطقی فراهم نکرده باشند دیدگاهشان درست است. . البته خود جناب شیخ نیز در فرائد، تنها یک جا تصریح به علم عادی می‌کند و در آن جا نیز بیانات شیخ با مراد آنانی که تلقی ظن از علم عادی دارند، هیچ همراهی ندارد: «حاصل مطلب آن که واجب شرعاً عبارت است از التزام واقعی؛ و این وجوب التزام برای وجوب و حتی وجوب التزام برای حرمت، از لوازم عقلیه علم عادی است که حاصل انضمام صغرای معلوم تفصیلی به کبراست...» (فرائد الاصول/۳۹۶/۱). به نظر می رسد که شیخ به دو یقین عقلی(منطقی) و عادی معتقد باشد و غیر این دو، جز ظن نخواهد بود. (همان/۶۵۹/۲ و۶۶۰). اصولیانی که تقسیم سه گانه شیخ را برگزیدند در تبیین این تقسیم و فقراتش به علم عادی اشاره ای ندارند و این یا بدین دلیل است که تلقی ایشان از علم یا قطع در تقسیم سه گانه، یقین عقلی و منطقی است که با تشریح شیخ همخوانی نخواهد داشت؛ چون وی مطابقت با واقع را در

قطع شرط نمی داند، در حالی که مطابقت با واقع در یقین یا علم عقلی شرط است. و یا به این دلیل است که بین قطع اصولی و یقین عقلی در منظر ایشان تفاوت است چنان که مستنبط از دیدگاه شیخ چنین است و در این صورت نباید بین علم عادی و قطع اصولی فرقی قائل شوند.

مطلبی که می‌تواند مؤید ادعای ما باشد و تنها به دلیل جلوگیری از تطویل سخن بدان اشاره‌ای می کنیم، این است که به نظر می‌رسد در حوزه معرفت‌شناسی، علم عادی همان یقین موضوعی باشد. (دروس فی علم الاصول/۱۱۳/۲؛ بحوث فی علم الاصول/۲۳۳/۴و۳۲۱). اصولی‌ای که یقین موضوعی را مطرح کرده است آن را در مؤدّای طرقی محقق می‌داند (دروس فی علم الاصول/۱۲۰/۳) که در نظر دیگر اصولیان در مودای آن طرق، یا قطع اصولی(به تعبیر آنها) ایجاد می‌شود و یا علم عادی.

٤- حجیت اطمینان و احکام آن

پیش از پرداختن به حجیت اطمینان یا به تعبیر صحیح تر، حجیت علم عادی اطمینانی، به معانی حجیت و قول مقبول اشاراتی می‌کنیم:

حجت در لغت به معنای دلیل و برهان است. (المصباح المنیر/۱۴۹/۱) در اصطلاح، هم در منطق کاربرد دارد و هم در علم اصول.

حجت منطقی، عبارت است از قیاس، استقراء و تمثیل که در واقع، معلوماتی که باعث مشخص شدن مجهولات[تصدیقی] می گردد. گاهی به حد وسط[در قیاس] می‌گویند. (اصول الفقه/۱۲/۲)

حجت اصولی، تعاریف مختلفی دارد. (فرائد الاصول/۴/۱به بعد ؛ اصول الفقه/۱۲/۲)، گاهی در اصول گفته می‌شود که حجت عبارت است از هر آن چه که متعلق خود را ثابت نموده و به سرحد قطع نمی‌رسد.(همان) گاهی نیز گفته می شود که حجت، همان حد وسط است که بوسیله آن بر ثبوت اکبر برای اصغر، استدلال می‌شود. (فرائد الاصول/۴/۱به بعد)

در نظر دیگری حجت یا حجیت، همان تنجیز و تعذیر است؛ یعنی حجت، دلیلی است که موجب آن شود که در عمل کردن به آن، معذوریت برای مکلف بوجود آید اگر مطابق واقع نباشد؛ و در صورت عمل نکردن موجب مؤاخذه وی شود به این دلیل که بر عهده او آمده بود. (منتقی الاصول/۲۳/۴)

به نظر می‌رسد اگر بخواهیم مفهوم حجیت را برای همه ادله و امارات و طرق بکار گیریم، باید معنای تنجیز و تعذیر را برای حجیت بپذیریم و همین معنا را برای علم عادی اطمینانی لحاظ کنیم. تعریفی که مختار اکثر اصولیان است، این است که حجت در علم اصول به معنای تنجیز و تعذیر است. (مصباح الاصول/۱۵/۲؛ بحوث فی علم الاصول/۲۷/۴)

منظور از تنجیز و تعذیر که عبارت اخرای حجیت می باشد، وجوب عمل بر قطع است. در واقع، قطع دو اثر دارد: یکی تنجز تکلیف و دیگر استحقاق عقاب بر مخالفت. و البته چنان که منجزیت، وجوب عمل را در پی دارد عمل بر قطع، موجب تعذیر خواهد بود در صورتی که مطابق با واقع نشود.

به این نکته توجه می‌کنیم که بحث مستوفای حجیت به معنای فوق در کتب اصولی ذیل مبحث قطع مطرح شده است و بیشتر علما سخن درباره مبنای حجیت و مباحث تابعه را در قلمرو قطع ارائه نموده اند.

درباره مبنای حجیت قطع، اصولیان دیدگاه های مختلفی دارند. در این مجال نگاهی مختصر به این دیدگاه ها می‌نماییم؛ و سپس به حجیت اطمینان به معنای منجزیت می‌پردازیم. به طور کلی سه دیدگاه درباره مبنای حجیت قطع وجود دارد؛ که البته این مبانی درباره ظن و اطمینان و شک نیز در کتب اصولی مطرح می‌گردد:

دیدگاه اول، برآن است که مبنای حجیت به معنای گفته شده، بنای عقلاء است. دیدگاه دوم، مبنای حجیت را الزام و حکم عقل می‌داند. و دیدگاه سوم، بر این باور است که مبنای حجیت ذات قطع است و جعلی نیست. به عبارت دیگر از لوازم عقلیه ذات قطع است. (مصباح الاصول/۱۵/۲)

هر کدام از این دیدگاه‌ها طرفدارانی در میان اصولیان داشته، و برخوردار از ادله می‌باشد و ذیل مبحث قطع ارائه گردیده است.

از سخن صاحب کفایه که می‌نویسد: «انه لاشبهه فی وجوب العمل علی وفق القطع عقلاً...» (کفایه الاصول/۲۵۸) برمی آید که بر قطعف دو اثر عقلی مترتب است: یکی وجوب متابعت قطع و دیگری منجزیت به معنای استحقاق عقاب بر مخالفت. (منتقی الاصول/۲۳/۴). منظور آخوند از «وجوب العمل عقلاً»، عبارت از اذعان عقل به استحقاق عقاب بر مخالفت مقطوع است نه این که از سوی عقل یا عقلاء بر انجام مقطوع بعث و تحریکی انجام بپذیرد؛ چون شأن عقل، ادراک اشیاء است نه بعث و تحریک(حکم و الزام). (همان)

محقق اصفهانی ذیل بیانات آخوند، بر آن است که تنجز تکلیف و استحقاق عقاب، امری ذاتی قهری نیست، بلکه امری جعلی و به بنای عقلاء است. بدین جهت که استحقاق عقاب بر مخالفت از باب این بوده که بنده از بندگی و عبودیت خارج شده است و این موجب هتک مولی و ظلم به اوست و حسن عدل و قبح ظلم- به معنای استحقاق مدح و ذم- از احکام عقلیه واقعیه نیست بلکه از احکام عقلائیه است؛ یعنی از احکامی که دیدگاه عقلاء به جهت مصالح و حفظ نظام حیات، بر آن مطابقت دارد. محقق اصفهانی این حکم عقلاء را از قضایای مشهوره در مقابل مدرکات عقلیه که داخل در قضایای برهانی است می‌داند؛ یعنی حسن عدل و قبح ظلم، جزء هیچ یک از مواد قضایای برهانی که منحصر در شش مورد (اولیات، حسیات، فطریات، تجربیات، متواترات و حدسیات) است نمی‌داند. پس ناگزیر در قضایای مشهوره است. (نهایه الدرایه فی شرح الکفایه/۳۱/۲). بر اساس نظر محقق که استحقاق عقاب، امر جعلی عقلایی می‌شود، دارای یک نتیجه است و آن این که این امر جعلی عقلایی قابلیت آن را خواهد داشت که از طرف شارع منع گردد؛ چنان که تمام مجعولات عقلاء چنین است.

بعضی اصولیان با ردّ سخن محقق اصفهانی مبنی بر عقلایی بودن حسن عدل و قبح ظلم به آن صورتی که وی بیان داشته است، بر نظر صاحب کفایه در اثر اول قطع یعنی وجوب متابعت قطع تأکید دارند: «و نتیجه ما ذکرناه یثبت الاثر الاول الذی ذکره صاحب الکفایه للقطع و هو وجوب متابعه القطع اذ عدم متابعه القطع معصیه للتکلیف و قد عرفت ان المعصیه ظلم للمولی و هو مما ینافر القوه العقلانیه» (منتقی الاصول/۴/۲۴-۲۶) اما در مورد اثر دوم که منجزیت باشد با استدلالی مستوفی، قائل به حاکم بودن دلیل شرعی است و آن را اثر عقلی قطع نمی داند: «انّ الاثر العقلی الثانی للقطع و هو المنجزیه لا اساس له» (همان)

مبنای ذاتی بودن حجیت قطع، رأی اکثر است و تقریباً استدلال اصولیان بر آن، مشابه هم می‌باشد: «فظهر بما ذکرناه ان الصحیح هو القول الثالث و هو انّ حجیه القطع من لوازمه العقلیه ان العقل یدرک حسن العمل به و قبح مخالفته و یدرک صحه عقاب المولی عبده المخالف لقطعه و عدم صحه عقاب العامل بقطعه و لو کان مخالفا للواقع و ادراک العقل ذلک لایکون بجعل جاعل او بناء من العقلاء لتکون الحجیه من الامور المجعوله او من القضایا المشهوره بل من الامور الواقعیه الازلیه کما هو الحال فی جمیع الاستلزامیه العقلیه.» (مصباح الاصول/۲/۱۵)

اما قول به شرعی بودن مبنای حجیت قطع چنان که به یک نقل اشاره شد، عده‌ای هرچند معدود، قائل هستند. خلاصه استدلالشان بدین ترتیب است که حجیت قطع به معنای تنجیز و تعذیر چیزی جز تحقق کبرا به فرض مولویت مولی و تحقق صغرا به قطع به حکم مولی نیست. پس اگر عبد، قطع به حکم مولی پیدا کند ولی اطاعت ننماید عذری برای او نخواهد بود مگر این که یکی از این دو حالت برای او رخ دهد: اول این که مولویت مولی را در آن چه که بدان قطع پیدا کرده، قبول نداشته باشد، و دوم این که وصول به قطع را انکار نماید. بر فرض عدم این دو حالت، قطع حجیت خواهد داشت. پس حجیت قطع به این که ذاتی قطع باشد نیست بلکه ذاتی مولویت مولی است...(مباحث الاصول/۲۱۹/۱و۲۲۰)، و قد تحصل من جمیع ماذکرناه ان القطع بحکم الشارع حجه بلا اشکال (همان)

بعد از این که معنای حجیت تبیین شده و به دنبال سه مبنای مطرح در حجیت (البته حجیت قطع) تقریر یافت، به بیان حجیت اطمینان یا همان علم عادی اطمینانی می‌پردازیم. با تتبع در آثار اصولی، تقریباً همه اصولیان بر حجیت اطمینان اتفاق دارند و حجیت آن را نیز به معنای منجزیت می‌دانند؛ صاحب تحریرات در باب روایات آحاد، ضمن کافی دانستن اطمینان در صحت استناد به این روایات، اطمینان و علم را در حجیت مشترک می دانند: «... اطمینان و علم در حجیت مشترک هستند...» (تحریرات فی علم الاصول/۶/ ۴۹۶)

عده دیگر از اصولیان، در بحث حجیت دلالت در دلیل شرعی، هیچ فرقی بین مدلول اطمینانی و یقینی دلیل شرعی، قائل نیستند. دلیل شرعی که گاهی بر حکمی دلالت واضح دارد موجب یقین یا اطمینان است به این صورت که این حکم، همان مدلول مقصود و منظور است. در این حالت، این دلیل برای اثبات آن حکم حجیت داشته و معتبر است؛ زیرا یقین و اطمینان هر دو حجت هستند، بدون هیچ فرقی میان این که این یقین به دلالت عقلیه است، از قبیل دلالت فعل معصوم بر عدم حرمت، یا این که این دلالت بر یقین، لفظیه است... (دروس فی علم الاصول/۲ /۱۳۱)

چنان که پیش از این بیان شد، وقتی سخن از حجت بودن یا حجیت به میان می‌آید، حسب معنایی که درباره حجیت پذیرفته شد، منظور منجزیت و معذریت و احکام مربوط است در تحقق فعلیت تکلیف و به دنبال آن منجزیت، بنابر نظر اکثریت، فرقی بین اطمینان و قطع نیست؛ هرچند در دیدگاه هایی، تفاوتی در بعضی جزئیات احکام و آثار این حجیت می‌باشد. (مباحث الاصول/۶۶۹/۲)

چنان که گفتیم برای قطع دو حکم وجود دارد: یکی وجوب تبعیت از قطع، و دوم منجزیت است؛ یعنی استحقاق عقاب بر مخالفت با قطع. اصولیان همین احکام را برای

اطمینان نیز ثابت می دانند. (منتقی الاصول/۳۵/۴ به بعد)؛ اما وجوب تبعیت که در واقع حکمی است منتزع از دو حکم؛ یکی حسن موافقت و دیگری قبح مخالفت. موضوع حسن موافقت، ذات موافقت است که در آن، علم دخالت ندارد و لذا در صورت جهل به واقع، احتیاط نیکوست. پس این اثر یعنی حسن موافقت ارتباطی به علم ندارد، چه قطع باشد چه نباشد حسن موافقت ملحوظ است.

اما قبح مخالفت، نمی‌توانیم بگوییم که موضوع آن ذات مخالفت است؛ چون احکام ظاهریه وجود دارد که با قبح مخالفت ناسازگار است؛ بلکه موضوع قبح مخالفت، یا مخالفت معلومه است یا ذات مخالفت همراه عدم ترخیص از سوی مولی.

مخفی نماند، که این بحث یعنی همانندی اطمینان با قطع در قبح مخالفت، بر مبنای اول است؛ یعنی قبح مخالفت معلوم ؛چون قبح مخالفت بر مبنای دوم یعنی ذات مخالفت، از آثار واقع است؛ یعنی مخالفتی که در آن ترخیص داده نشده است. اما منجزیت و استحقاق عقاب بر مخالفت نیز مترتب بر ذات مخالفت واقعی نیست؛ بلکه مترتب بر مخالفت معلومه یا مخالفت معلوم با فرض عدم ثبوت ترخیص است.

اما در مبنای این حجیت، اکثر قائل به بناء و سیره عقلاء هستند. (دراسات فی علم الاصول/۴۷۸/۲؛ تحریرات/۲۹۵/۶). این مبنای حجیت در اطمینان، هم دیدگاه کسانی است که بناء حجیت را در قطع نیز سیره عقلاء می دانستند و در منظر ایشان، حجیت اطمینان همچون حجیت قطع است و بناء هر دو واحد می‌باشد و هم دیدگاه کسانی است که حجیت قطع را ذاتی آن می‌دانستند.

به نظر می‌رسد آنانی که اطمینان را چه با عنوان ظن متأخم به علم و به گونه ای ملحق به علم می دانند و چه آنانی که با عنوان ظن اطمینانی و مجزا از علم یاد می‌کنند، نمی‌توانند مبنای حجیت اطمینان را ذاتی آن بدانند، زیرا در هر صورت اطمینان دارای ماهیت ظنی خواهد بود و حجیت ظن باید یا دلیل شرعی داشته باشد و یا بناء عقلاء باشد.

اما بر اساس تبیینی که در مورد اطمینان شد و علم عادی را همان قطع اصولی که دارای دو خصوصیت جزمیت و سکونت نفسانی است دانستیم، سخن، همان سخنی خواهد بود که در مبنای حجیت قطع فراهم آمده است. و مختار ما در این میان همان است که بزرگانی چون صاحب کفایه درباره مبنای حجیت قطع بیان داشتند و آن این که مبنای حجیت اطمینان به معنای منجزیت، از لوازم عقلیه ذات علم عادی اطمینانی است.

این نکته را متذکر می‌شویم که درباره حجیت اطمینان چه از لحاظ معنا و چه از لحاظ مبنا، بحث قابل توجهی در کتب اصولی مطرح نشده است؛ بلکه تنها در مواردی کاربردی در حوزه های اصولی، بعضی اصولیان به حجیت اطمینان اذعان کرده اند و از آنجا که حجیت در نزد آنها همان منجزیت بوده، کشف می گردد که حجیت اطمینان در دیدگاه ایشان به معنای منجزیت است. اما در مورد مبنای حجیت، تقریباً استدلالی دیده نمی‌شود. تنها صاحب منتقی الاصول اشاره‌ای به عقلایی بودن مبنای حجیت اطمینان می‌کند: «و الذی نراه فی حجه الاطمئنان انها علی حد حجیه العلم القطعی بمعنی ان الملاک الذی یتبع به العقل او العقلاء القطع بعینه هو الملاک الذی یتبع به الاطمئنان: آن چه که در حجیت اطمینان می توانیم بگوئیم آن است که آن در حد حجیت علم قطعی، حجیت دارد. به این معنی که ملاکی که بر اساس آن عقل یا عقلاء از قطع پیروی کرده و حجت می دانند همان ملاک درباره اطمینان مطرح می باشد» (منتقی الاصول/۱۳۶/۳)

البته چنان که اشاره کردیم اصولی فوق در بحث مبنای حجیت قطع، ذیل مطالب نقل شده از کفایه و نهایه الدرایه، دیدگاه آخوند را در اثر اول قطع یعنی وجوب عقلی متابعت از قطع، می‌پذیرد ولی درباره استحقاق عقاب دیدگاه دیگری دارد.

نتیجه

آن چه که از بطن این پژوهش حاصل می‌شود دستیابی به یک معنای جدید در قلمرو حالات حاصل برای مکلف و محقق است و آن اطمینان می‌باشد. برای محقق در مواجه با واقع یا تکلیف، تنها یقین و ظن و شک، حاصل نمی شود بلکه حالت دیگری نیز بوجود می‌آید که ما آن را علم عادی می نامیم که بنابر نظر بعضی همان اطمینان است ولی از نظر این مقاله، اطمینان وصف علم عادی است؛ چنان که وصف علم یقینی منطقی است. موقف علم عادی در حوزه معرفت شناسی از نظر این مقاله موقف یقین موضوعی است. یقین موضوعی، یقین حاصل از تراکم قرائن، امارات، اوضاع و احوال است که در یک روند استقرایی بوجود می‌آید؛ چنان که می توان در مؤدای تواتر، اجماع، و ظهور مشاهده کرد. تعبیر علم عادی، تعبیری شرعی است که به زعم بعضی اصولیان، مرادف ظن متأخم به علم است؛ ولی از نظر نویسندگان مقاله چنین نیست، به آن جهت که ظن، هرقدر هم قوی باشد همراه نقیض است؛ اما علم عادی آن گونه که در این مقاله معرفی شد نقیض پذیر نیست؛ هرچند ممکن است مخالف واقع باشد. و در این مخالفت با واقع، با یقین منطقی متفاوت می شود چرا که در علم یقینی منطقی، مطابقت با واقع شرط است. جزمیت و سکونت نفسانی از عناصر اصلی

علم عادی است. پس می‌توان گفت علم عادی که همراه سکونت است و دارای جزمیت می باشد و در آن مطابقت با واقع شرط نیست، همان قطع مصطلاح اصولی است. و اگر غیر این باشد باید در معنای قطع تصرف نمائیم و آن را همان یقین منطقی بدانیم و علم عادی را حالت چهارمی در کنار یقین مذکور و ظن و شک در نظر بگیریم. در ابواب فقهی، ملاک و معیار در کشف حکم و تکلیف و انکشاف واقع، وجود اطمینان یا علم عادی است. یقین در مباحث فقهی، کالای نایاب و یا کم یابی است و اتکاء بدان، موجب اختلال نظام فقهی و حقوقی شریعت می شود. از ارکان توسعه فقه و حقوق اسلامی و راهبردی کردن و بسط کاربرد آن، ابتناء مباحث فقهی و اجتهاد بر علم عادی است. مثلاً در استهلال جز تکیه بر علم عادی، عسر و حرج می‌آفریند. در علم ملحوظ در ابواب معاملات، آن چه مراد است قطع و یقین نیست بلکه علم عادی است. در کشف عدالت، معیار قرار دادن قطع فلسفی و یقین، ناممکن است و ...، و خلاصه کلام، علم مورد توجه در حقوق اسلامی و شریعت اسلام، همان علم عادی اطمینانی است نه یقین فلسفی و نه ظن.

منابع

- آشتیانی، محمدحسن، ***بحرالفوائد***، ج۱، چ۱، قم، کتابخانه آیه الله العظمی مرعشی، ۱۴۰۳ق.
- ابن سینا، حسین، ***شفا (المنطق)***، چ۱، قم، کتابخانه آیه الله الغظمی مرعشی، ۱۴۱۲ق.
- ابن منظور، محمد، ***لسان العرب***، ج۱۳، چ۳،بیروت، دار صادر، ۱۴۱۲ق.
- اردکانی، ملامحمدحسین، ***غایه المسئول***، قم، مؤسسه آل البیت، ۱۴۰۸ق.
- اصفهانی، محمدحسین، ***نهایه الدرایه فی شرح الکفایه***، قم، کتابفروشی سید الشهداء، ۱۳۷۴ق.
- انصاری(شیخ انصاری)، مرتضی، ***فوائد الاصول***، ج۱، چ۱، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
- بهمنیار، ***التحصیل***، چ۲، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- تهانوی، محمد علی، ***کشاف اصطلاحات الفنون***، چ۱، تهران، انتشارات خیام،۱۹۶۷م.
- جبر، فرید و دیگران، ***موسوعه مصطلحات علم المنطق عند العرب***، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون،۱۹۹۶م.
- جرجانی، سید شریف علی بن محمد، ***التعریفات***، چ۴، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۰.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر، ***دانشنامه حقوقی*** ج۴، چ۴، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۵.
- جهامی، جیرار، ***موسوعه مصطلحات الفلسفه عند العرب***، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون،۱۹۹۸م.
- جوادی آملی، عبدالله، **شناخت شناسی در قرآن**، چ۱، قم، نشر اسراء،۱۳۸۲.
- خراسانی، محمدکاظم، ***کفایه الاصول***، قم، مؤسسه آل البیت، ۱۴۰۹ق.

– خمینی(امام)، سید روح الله،، ***تهذیب الاصول***، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۸۲ق.

– خمینی، سید مصطفی، ***تحریرات فی علم الاصول***،ج۵ و۶،چ۱، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ق.

– خوئی، سید ابوالقاسم، ***دراسات فی علم الاصول***،ج۲،چ۱، قم، مؤسسه دایره المعارف فقه اسلامی، ۱۴۱۹ق.

– ــــــــــــ ، ***مصباح الاصول***، قم، کتابفروشی داوری،۱۴۱۷ق.

– دغیم، سمیح، ***موسوعه مصطلحات الامام فخرالدین الرازی***، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون،۲۰۰۱م.

– راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ***معجم مفردات الفاظ قرآن***، چ۲، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ق.

– روحانی، محمدحسین، ***منتقی الاصول***، ج۳ و ۴، چ۱، قم، چاپخانه امیر، ۱۴۱۳ق.

– سبزواری، عبدالاعلی، ***مهذب الاحکام***، چ۴، قم، دفتر آیه الله سبزواری،۱۴۱۳ق.

– شیرازی(ملاصدرا)، صدرالدین محمد، ***الحکمه المتعالیه***، چ۳، بیروت، دار احیاء التراث،۱۹۸۱م.

– صدر، سید محمدباقر ، ***بحوث فی علم الاصول***، قم، مؤسسه دایره المعارف فقه اسلامی،۱۴۱۷ق.

– ــــــــــــ ***دروس فی علم الاصول***، ج۲، چ۱، قم، کتابفروشی جعفری تبریزی، ۱۳۷۷ق.

– ــــــــــــ ***مباحث الاصول***، ج۲، چ۱، قم، انتشارات مقرر، ۱۴۰۸ق.

– صلیبا، جمیل، ***المعجم الفلسفی***، بیروت، الشرکه العالمیه للکتاب، ۱۴۱۴ق.

– طباطبائی، سید محمدحسین، ***رساله البرهان(رسائل سبعه)***، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، ۱۳۶۲.

– طبرسی، ابوعلی الفضل بن الحسن، ***مجمع البیان فی تفسیر القرآن***، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه، بی تا.

– طریحی، فخرالدین، ***مجمع البحرین***، چ۳، تهران، ۱۴۰۸ق.

– طوسی، نصیرالدین، ***اساس الاقتباس***، چ۳، تهران، انتشارات دانشگاه تهران،۱۳۶۱.

– عسکری، ابوهلال، ***معجم الفروق اللغویه***، چ۱، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ق.

– فاضل لنکرانی، محمد، ***قضا و شهادات***، چ۱ف قم، مرکز فقهی ائمه اطهار(ع)،۱۴۲۰ق.

– فتح الله، احمد، ***معجم الفاظ الفقه الجعفری***، قم، ۱۴۱۵ق.

– فیروزآبادی، سید مرتضی، ***عنایه الاصول***، ج۳، چ۴، قم، انتشارات فیروز آبادی،۱۴۰۰ق.

– فیومی، احمد بن محمد، ***مصباح المنیر***، مکتبه لبنان، ۱۹۸۷م.

– کلینی، محمد بن یعقوب، ***فروع کافی***، چ۴، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.

– گلپایگانی، سید محمدرضا، ***افاضه العوائد***، ج۲، چ۱، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۱۰ق.

– مجاهد ، سید محمد، ***مفاتیح الاصول***، قم، مؤسسه آل البیت، ۱۳۹۶ق.

– مجمع البحوث الاسلامیه، ***شرح المصطلحات الفلسفیه***، مشهد، ۱۴۱۴ق

– محقق، مهدی و ایزوتسو، توشی هیکو، ***منطق و مباحث الفاظ(مجموعه متون و مقالات تحقیقی)***، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.

- مراغی، میرعبدالفتاح، ***العناوین الفقهیه***، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
- مشکینی، حسن، ***حواشی المشکینی***،ج۳، چ۱، قم، انتشارات لقمان،۱۴۱۳ق.
- مصطفوی، حسن، ***التحقیق فی کلمات القرآن الکریم***، تهران، مرکز الکتاب و النشر،۱۴۰۲ق.
- مظفر، محمدرضا، ***اصول الفقه***، ج۲، چ۵، قم، انتشارات اسماعیلیان،۱۳۷۱.
- ـــــــــــــ ***المنطق***، قم، انتشارات اسماعیلیان،۱۳۷۳.
- موسوی تبریزی، موسی، ***أوثق الوسائل***، چ۱، قم، انتشارات کتبی نجفی، ۱۳۶۹.
- نائینی، محمدحسین، ***أجود التقریرات***، ج۲، چ۲، قم، انتشارات مصطفوی، ۱۳۶۸.
- ـــــــــــــ ***فوائد الاصول***، ج۲، چ۶، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
- نراقی، ملا احمد، ***عوائد الایام***، چ۱، قم، دفتر تبلیغات اسلامی،۱۴۱۷ق.
- همدانی، آقا رضا، ***فوائد الرضویه***، ج۱، چ۱، قم، کتابفروشی جعفری تبریزی، ۱۳۷۷ق.
- وحید بهبهانی، محمدباقر، ***الفوائد الحائریه***، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
- یزدی، مولی عبدالله بن الشهاب الدین، ***الحاشیه علی تهذیب المنطق***، چ۲، قم، دفتر نشر اسلامی،۱۴۱۲ق.